الرّشدية العربية المعاصرة *

أنكا فون كوقلفن جامعة بوخم ـ ألمانيا الاتحادية

/ إن الباحثين العرب الذين أصفهم فيما يلي «بالرّشديين» ينطلقون من أربع مسلّمات:1

- أوّلا : ان الفلسفة الاسلامية، بوفاة ابن رشد قد أشرفت على نهايتها.
- ثا نيا : يبدو أن ابن رشد قد دخل طي النسيان، بصفة شبه نهائية في المشرق الاسلامي.
- ثالثا : إن ابن رشد أنار العقل في أوروبا.
- رابعا :يجب أن يعاد إحياء أثر ابن رشد في العالم العربي لأن ذلك يمكّن من ردّ الاعتبار إلى العقل لديه.

/ إن المسلّمة الأولى التي تقرّ بأنّ ابن رشد هو آخر فيلسوف إسلامي تستند إلى الرّأي الشائع بأن الفلسفة الهلينستية ذات الطابع العقلاني تمثل لوحدها الظاهرة الفلسفية في الاسلام .2 وبهذا التحديد للفلسفة يناهض الرّشديون العرب التعريفات الأخرى كتلك التي تضمّ «الحكمة الالهية» 3 التي ظهرت تحت تأثير ابن سينا والتصوّف من ناحية، كما يعارض رضوان من ناحية أخرى أولئك الذين يعتبرون أن ألفقه الاسلامي وعلم الكلام يمثلان السّمة الوحيدة والحقيقية للفلسفة الاسلامية ويرفضون الفلسفة الهلّينستية في الاسلام على أنها «غير أصيلة ».4

* هذا النصّ قدمتّه الباحثة في إطار ندوة حول «الرشديّة في العصر الوسيط وفي عصر النهضة» تحت عنوان : الرّشديون في القرن العشرين . حول قراءة ابن رشد في العالم العربي ونشر ضمن أعمال الندوة في دار شبور للنشر بزريخ 1994 والتي نشكرها على السّماح لنا بترجمته ونشره.

/ أما المسلمة الثانية التي تقول بأن ابن رشد لم يقع اعتباره في وطنه ونسي تماما. فهي تستند إلى طرح أرنست رينان ومصادره العربية 5 فقط. وهي حقا في حاجة إلى مراجعة رغم أنه ليس هناك شكّ بأنّ الاستعداد لاستيعاب ابن رشد أصبح واضحا لا محالة في القرن العشرين فبغضّ الطرف عمّا صار معروفا خاصة عن طريق عروض رينان لما ورد في المعاجم البيبليوغرافية والسيّر وكذلك في المدونات التاريخية للقرنين الثاني عشر والرّابع عشر والتي أقلّ ما يقال عنها أنها تكنّ الاعتراف لأعمال ابن رشد فقد استقطب ابن رشد أيضا اهتمام علمين مشهورين هما المتكلّم الحنبلي والفقيه ابن تيميّة (1263 ـ 1328) 6 والمؤرّخ المغاربي المعروف والمنظّر في علم العمران ابن خلدون (1332 ـ 1406).

لقد ألّف ابن تيميّة ردّا على رسالة ابن رشد الفلسفيّة والكلاميّة ،الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، 7 ـ لم يقع حسب اطّلاعي دراسته لحدّ الآن ـ . أمّا ابن خلدون فيذكر في ،المقدّمة، لعمله الوافي حول تاريخ الأمم عددا من شروحات ابن رشد 8 وينقده في مواضع مختفلة جدّا .9وحسب ما جاء في سيرة صديقه الحميم. المؤرّخ الأندلسي ابن الخطيب (1313 ـ 1374) فإن ابن خلدون قام حتّى بتلخيص العديد من كتب ابن رشد ويبدو أن مدرسة الفيلسوف الفارسي ملاّ صدر (المتوفي سنة 1640م) 10 قد اهتمّت هي الأخرى في القرنين السابع والثامن عشر بشروح ابن رشد لأرسطو طاليس 11.

/ ويبدو عموما أنّ كتاب «**تهافت التهافت**» قد لقي قبولا من أكثرشروح ابن رشد. فرغم قلّة توفّر المخطوطات التي وصلتنا 12فإن هذا الكتاب كان متداولا في مدرسة إصفهان في القرن السابع عشر على الأقلّ 13 وكذلك في الأوساط العلميّة داخل الامبراطورية العثمانية ومصر في غضون القرن الثامن عشر 14. أما الحقيقة التي لا نزاع فيها فهي أن مؤلفات ابن رشد الفلسفية والكلاميّة لم تكن ضمن برنامج الدرس بجامعة الأزهر ولا غيرها من المدارس الاسلامية المرموقة حتّى موفّى القرن التاسع عشر. ولم يقع إدماجها في ذلك البرنامج إلا في بداية القرن العشرين وبصفة محتشمه نظرا للمعارضة التي لقيتها من قبل مشايخ التعليم المحافظ 15.

/ إن المسلّمة الثالثة التي تقول بأن ابن رشد قد أنار العقل في أوروبا تستند هي كذلك. شأنها شأن الطرح الثاني. أساسا إلى دراسة رينان. غير أن مختلف الباحثين العرب يقوّمون ،الرّشدية اللاّتينية، بصفة متباينة. فلا أحد منهم يشك في وجودها ولكنّ شكّهم يستهدف مدى صدق التأويلات الرّشدية من حيث صيغتها النقدية الدينية

/ أمّا المسلّمة الرّابعة التي تطالب بإحياء أثر ابن رشد في العالم العربي لما له من تأثير يساعد على إعادةالاعتبار للعقل فهي تشكّل موضوع التحليل الموالي:

إن المرجع الذي يحتلّ الصّدارة في التعامل مع آثار ابن رشد أوّلا في مصر، ثمّ ابتداءا من الستينات في سوريا ولبنان والمغرب وتونس. هو متن مغاير لما عرفه القرّاء اللاّتين».

فأرضيه ةلتعامل مع ابن رشد ليست الشروح وإنّما الرّسائل الكلاميّة والفلسفية الأربعة . أمّا أوروبا فلم يكن لها اطلاع إلاّ على واحدة منها وهي

«**تهافت التهافت**» الذي أصبح متداولا باللغة اللاتينية منذ سنة 1328 كأحد مؤلفات ابن رشد 16 أمّا الرّسالة القصيرة ،**ضميمة المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال** » والتي تعرف اليوم عموما ،بالضميمة، 17 ،فهي قد ترجمت فعلا إلى اللاتينية. ولكن كان من الصّعب جدّا نسبها إلى ابن رشد.

18 فالقسيس الدومينيكي الاسباني ريمون مارتيني الذي كان متضلّعا في اللغات اللشرقيّة ضمّها إلى مؤلّفه ، Pugio Fidei adversus mauros et Judoes ،

19 ناعتا إياها رسالة ابن رشد إلى صديقه Epist ola ad amicum

لكن بالنسبة إلى الرّسالتين الباقيتين فلم يعثر لحدّ الآن عن ترجمات لها إلى اللآتينية. باستثناء الترجمات القليلة أو التلاخيص لبعض الفقرات التي جرت في القرن السادس عشر 20. ونقصد هنا بالرّسالتين الباقيتين كتاب «**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**» ورسالة «**الكشف عن مناهج الادلّة في عقائد الملّة**» التي حصل ذكرها سابقا. وقد نشرت هاتين الرّسالتين بالاضافة إلى ،الضميمة، من قبل ماركوس يوسف مللر Marcus Ioseph Muller سنة 1859 بمونيخ باللغة العربية تحت العنوان الألماني : Philosophie und Theologie des Averroes

أي ،الحكمة والشريعة لدى ابن رشد ، وأصبحت بعد طبعها في متناول القرّاء جميعا. المستشرقين منهم وكذلك الجمهور العربي. فهذه الأعمال هي الأكثر نشرا باللغة العربية ورواجا من بين مؤلفات ابن رشد 21 .

/ لقد حاول ابن رشد في هذه الأبحاث أن يفرض على النخبة المثقفة دراسة الفلسفة أو الحكمة باعتبارها واجبا ينصّ عليه الشرع وأن يستدلّ في نفس المقام على وحدة الحقيقة. فهو قد بيّن أنّ الحقيقة المبنية على الأدلة الفلسفية اليقينية والأدلة النصية الخطابية هي واحدة . وبذلك سعى إلى التوفيق بين نظريات الفلاسفة الاسلاميين (الذين اتّهموا بالالحاد) ومن التعاليم القرآنية. وهذه النظريات هي بالأخصّ مسألة قدم العالم واستحالةحشر الأجسام والقول بأن المعرفة الالهية مقتصرة على علم الكليّات 22.

فبعض هذه المسائل التي يناقشها الباحثون حاليا تماثل تلك التي خاضها الرّشديون اللآتين وكانت سببا لتكفيرهم من قبل السلطة الكنيسيّة.

/ غير أن عمليّة إحياء أثر ابن رشد تدخل في إطار مغاير للوضع الذي استقطب آنذاك الاهتمام بشروحه لمؤلفات ارسطو رغم تقارب وجهات النّظر مثلا في محاولة فتح مجال مستقل أكثر للعقل. فمنذ أكثر من قرن ونصف يسعى المثقفون العرب من سيحيين ومسلمين إلى تحرير العقل من قيود العقيدة بدون اللجوء إلى ابن رشد . كان استيعابهم المباشر للفكر الغربي مدعّما في بعض الحالات بالقول بأن الاسلام دين عقل لا يقف حجر عثرة في سبيل استقلالية العقل 23. أمّا عدد الذين يرغبون ي الوصول إلى هذه الغاية بالاستعانة بابن رشد فهو مقارنة بالآخرين ضئيل جدّا. والمحاولات الجادة في هذا الاتجاه لم تتسع ساحتها إلاّ منذ العقد الخامس من هذا القرن في الأوساط الدينية الأصولية (التي تنظرإلى الدين والدولة كوحدة) وفي موفى الستينات بالنسبة الى العلمانيين . على أنّ المطمح الأساسي الذي يحتلّ الصدارة لدى

الرّشديين. رغم اختلاف الدّوافع التي تغذيه. يتمثل في الالتحاق بمركب الحداثة عن طريق إرساء وتدعيم أفكار الأنوار داخل تراثهم دون التخلّي عن هويتهم. إلى جانب ذلك فهم يراجعون في نفس الوقت. رغم تباين المقاصد. المواقف والمحاولات الاصلاحية الماضية التي باءت بالفشل مثل تلك التي تبنّاها المصلح الاسلامي محمّد عبده (1849ـ1905) الذي قدّم الدين على الثقافة كعامل لتكريس الهوية وتنشيطها.24

/ وعلى كل فقد بدا هناك اهتمام في داية هذا القرن بابن رشد على المستوى الايديولوجي. وهو ما سأعرّج عليه قبل التعرض الوافي لمثلين انموذجين. أمّا القراءة الأكاديمية لابن رشد التي ترفع شعار الحياد في البحث فيجب هنا عدم مراعاتها.

/ لقد وجد ابن رشد في بداية القرن العشرين أوّل مناصر له في المفكر العلماني السوري المسيحي فرح أنطون (1874 ـ 1922) . فهذا الأخير قدّم في مجلّته بعنوان «الجامعة» 25 سنة 1902 وكذلك في الدراسة التي تلتها بعد زمن قصير 26 ابن رشد كأحد الذين يفصلون بوضوح سبل المعرفة الفلسفية عن السبّل الشرعية وأن نظرياته حول قدم العالم واتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال تقود حتما ـ وحسب تسلسل منطقي ـ نحو النزعة المادّية . بل وحتّى إلى الالحاد.27 ومن هذه الاستنتاجات أقرّ أنطون وجوب الفصل بين الدين والدولة.28 ولقد انطلق أنطون من الصورة التي وضعها رينان عن ابن رشد، بعد أن تمّمها وحوّرها حسب القضايا والاشكاليات التي كان المثقفون يواجهونها آنذاك في العالم الاسلامي. 29 فخلافا لما ذهب إليه رينان كرّس أنطون لنظريةالسببيّة المعروضةفي كتاب «تهافت التهافت» مجالا واسعا. وبهذه الطريقة فنّد قول المتكلّمين الذين يعتقدون بأن الله قادر على خرق القوانين الطبيعيّة . فهذا الاعتقاد يناقض حسب أنطون ـ وهو يتّبع الاستدلال الرّشدي ـ ليس العلم فحسب وإنّما التّفكير أيضا .30

كما يرى أنطون أنّ التمسك بالتجويز الدّائم في الفقه لتغيير مجرى الظواهر31 إضافة إلى ذلك يتخذ أنطون موقفا نقديّا من مسألتين، الواحدة منهما تتمثل في أن ابن رشد قد حافظ على وحدة الحقيقة رغم الفصل الذي أقامه بين سبيلي المعرفة، والأخرى أنّه بفضل التأويل المجازي قد يحدّد ما هو حقّ . فمن خلال التأويل المجازي أنزل ابن رشد العقيدة إلى مقام الخادمة للحكمة .32 غير أن العقيدة في نظر أنطون هي مسألة تخصّ الايمان أي أنّها موضوع القلب وليس العقل. ولذلك يجب أن تبقى موصودة أمام سلطة العقل .33

/ وفي نفس السنة، أي عام 1902، نشر المصلح الاسلامي الكبير، الشيخ محمّد عبده (1849ـ1905) 34 ردّا في سبع مقالات على قراءة فرح أنطون لابن رشد وما تضمره من خفايا وغايات سياسيّة كفصل الدّين عن الدولة . ففي ستّة من الردود السبعة عرض محمّد عبده دليله الأساسي الذي يبرهن به على أنّ الاسلام . عكس العقيدة المسيحية اللاعقليّة . هو دين العقل. ولم يعرّج على ابن رشد ويهتم به إلاّ في الردّ الأوّل من مقالاته. ومن النقاط الهامة التي حاول محمّد عبده دحضها، حكم فرح أنطون على المتكلمين بأنهم أنكروا السببيّة . فقد سعى عبده أن يوفّق بين نظرة ابن رشد للسببيّة وبقيّة الفلاسفة الاسلاميين ذوي النزعة الهلينستيّة

من ناحية. وبين موقف علماء الكلام منها من ناحية أخرى 35. كما حاول أن يبرأ ساحة ابن رشد من النزوع إلى المادّية وذلك بوصفه أوّلا مفكرا ميتافيزيقيّا 36 وبأن ينسب إليه ثانيا نظريّة فيضية تقرّ به من الافلاطونية المحدثة 37 وثالثا القول بأنّ العقل الفعّال هو الذي يقود النفس البشرية إلى تعقّل المعقولات 38 .

/ غير أنّ عبده يضع حدودا للعقل وهو ما يتجلّى في حكمه على النظريات القائلة بوحدة العقل وفي مسألة استحالة حشر الأجسام التي يعتبرها ناتجة عن تحريف من قبل الرّشديين اللاتين.

«فابن رشد كان مسلما ويعلم أنّ الاسلام لا يتناقض والعلم بل يناقض هذا النوع من الغباء الذي نسقط فيه حينما نتعثّر في مسالك العلم أو نتيه في الخيال.» 39 فمحمّد عبده لا يقبل نظرية الاتصال الرّشدية على أنها عمليّة توحّد بالعقل الفعّال بل يحصر دور العقل العاشر من العقول المفارقة في قيادة النفس العاقلة نحو اسمى مرتبة. 40 .هذا ويرى محمّد عبده بأنّ ابن رشد قد أقرّ بخلود النفس الفردية ولم ينف تعلّقها بجسم آخر غير هيولاني : فهو يقول : «فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لم يضرّ ذلك جوهرها بل تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر العقليّة . فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيّتها بالفناء في شيء سواها لا عقل فعّال ولا وجود واجب وهي تستعد بكمالها العلمي والأدبي الذي حصلته مدّة تعلّقها بالبدن . وجوّز الفيلسوف [ابن رشد] أن تتعلّق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر [تتخيّل فيه ما هو لذّة لها. وتشقى بجهلها ورداءة ملكاتها.] فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة خلودها خلود لشخصها المتميّز من كلّ شيء سواها سواء كان عقلا فعّالا أو غيره .» 41

/ غير أنّ محمّد عبده لم يقدّم استشهادا صريحا يدعّم رأيه. فطرحه يبيّن من ناحية أنّه يفرز أي اختلاف جوهري بين تعاليم ابن رشد ونظريات بقيّة الفلاسفة الاسلاميّين . رغم أنّ نظرية إمكانية الخلود بالنسبة للنفس الفرديّة بدون تعلّق بالمادّة لا تتطابق والموقف الرّشدي، بل تعود إلى ابن سينا. لكن هذا الطّرح يشير من ناحية أخرى إلى أنّ محمّد عبده قد اطّلع على الأقلّ على النقاش الدائر حول «**تهافت التهافت**» وكتاب «**الكشف عن مناهج الأدلّة**». ففي هذين المصدرين يقرّ ابن رشد حقا بإمكانية تعلّق الرّوح في المعاد ببدن آخر.

/ فنظرة فرح أنطون العلمانية لابن رشد وقراءة محمّد عبده الكلاميّة تمثلان العلامتين الأساسيتين للقراءة الايديولوجية الرّاهنة في العالم العربي بالنسبة لابن رشد. وهو ما أصفه بشيء من الاستفزاز «بالرّشدية العربية». على أنّ هذا لا يعني أنّ مختلف الباحثين يسايرون في توجّههم آراء عبده أو أنطون، أو أنّ هناك تجانسا مطلقا في تأويلاتهم. فالقائمة تمتدّ من حالة إعادة الاعتبار إلى ابن رشد كمسلم «ورع» على جميع المستويات إلى حدّ وضعه في رواق المنتسبين إلى سلالة المادّيين والملحدين . غير أنّه يمكن ردّ الرّشديين العرب إلى تيارين تقليديين مختلفين هما «الرشدية اللاتينية» و«العقلانية الاسلاميّة». فإلى جانب الكاتب والصحافي فرح أنطون ينتمي إلى الرشدية اللاتينية بعض مؤرّخي الفلسفة وأخصّ بالذكر المفكر الليبرالي المصري محمّد عاطف العراقي (المولود سنة 1935) الذي يدرّس حاليا بكليّة الفلسفة في جامعة القاهرة 44 .

والاشتراكي المغربي محمّد عابد الجابري (المولود سنة 1936) الذي يدرّس في جامعة محمّد الخامس بالرّباط وكذلك الماركسي السوري الطّيب تيزيني (المولود سنة 1938) 45 من جامعة دمشق - على أنّ هذا الانتماء لا يعني أنهم يواصلون التيّار،الرشدي اللاتيني، بتبنّيهم نفس النظريات الرّشديّة أووضعها في مقدّمة تعاليمهم وخاصة تلك التي تقول بوحدة العقل وقدم العالم أو أنهم يجلّون أرسطو من خلال ابن رشد . بل إنّ التوجّه على غرار «الرّشدية اللاتينية » يستقطب الانتباه لظاهرة تطوّرالحضارة الأوربيّة والسعي إلى محاكاتها على مستوى التاريخ العربي. وهذا يعني بصفة ملموسة إدراج العلمانية على صعيد الفكر وهو ما ينجرّعنه فصل العقل عن العقيدة . وكذلك في المجال السياسي والقانوني وهو ما ينتج عنه فصل الدّين عن الدّولة . وفي هذا الإطار يستحضر هؤلاء الإرث الرّشدي من حيث شحنته الفلسفية النقدية وعقليته وتوجهه الفكري. في حين أنّ جلّ نظرياته تبدو قد ولّت وحصل تجاوزها في ظلّ التحوّل التاريخي الذي عرفته الفلسفة والعلوم ولا يمكن تأويلها إلاّ في ضوء ما آل إليه العلم اليوم.

/ أمّا «العقلانية الاسلامية التي تبلورت خاصّة في ظلّ الفكر الاعتزالي. 46 فإنها تمثل المنطلق بالنسبة لعديد المفكرين المسلمين المصريين ومن ابرزهم المؤرّخ للفكر الفلسفي الأستاذ محمود قاسم (1913 - 1973) الذي درّس بدار العلوم بجامعة القاهرة والصّحافي والكاتب محمّد عمارة(المولود سنة 1931)- وهو ناصري قديم وإسلامي معتدل 47. ثمّ حسن حنفي (المولود سنة 1935) وهو أستاذ للفلسفة بجامعة القاهرة. وقد كان حسن حنفي ماركسيا فيما سبق وأصبح اليوم ينتمي إلى اليسار الاسلامي 48. فهؤلاء يسعون إلى مواصلة التراث الذي ينطلق من فرضيّة التوفيق بين العقل والنقل ويحاولون تأويل النص الديني (أي القرآن -) بطريقة مجازية وذلك حسب ما يفترضه التطور الزمني .فإذا حصل هنا أيضا تبنّي «الرشدية اللاتينية » ولو جزئيّا كنقطة توجيه مثلما هو الحال لدى محمّد عمارة، فإنّما يجري ذلك في إطار العلمانية وعلى مستوى الفكر فحسب بحيث يقع الاستدلال عليه من صلب الاسلام أو يعين كدلالة «للاسلام الحق، فهؤلاء الرّشديّون وضعوا الصّورة التوفيقيّة لدى ابن رشد نصب أعينهم ورجعوا مباشرة إلى تعاليمه الكلامية والفلسفية، بحيث يمكن مواصلة التاريخ الاسلامي انطلاقا من هذه النقطة التي وصل فيها إلى أوجه. فالعقلانيّة تعني هنا «العقلانيّة الاسلامية » التي يتعادل فيها العقل والعقيدة أو يتطابقان تماما.

/ وسأتعرّض الآن بأكثر تفصيل إلى قراءتين لابن رشد : الأولى من منظور «عقلاني اسلامي» للمفكّر المصري محمود قاسم والثانية ذات نزعة علمية ولكنها تخفي وراءها تأويلا علمانيّا وهي للمفكّر المغربي محمّد عابد الجابري .

فمحمود قاسم (1913 -1973) الذي قضّى جزءا من دراسته للفلسفة في جامعة السّوربون، اهتمّ بابن رشد في خمس من مؤلفاته من بينها دراستان 49 ومقدّمة طويلة تناهز 130 صفحة لرسالة «**الكشف**» 50 في إحدى طبعاتها. وهذه الكتب مثّلت إلى حدّ وفاته سنة 1973 المراجع المفروضة في المدرسة العليا للتربية «دار العلوم » حيث درّس هناك الفلسفة الاسلامية قرابة العشرين سنة. ويرى

محمود قاسم في ابن رشد مفكّرا أصيلا لم يتأثر بأرسطو إلاّ قليلا ولكنه جسّم روح الاسلام بأكثر وضوح من المعتزلة الذين يميل إليهم الباحث. فرسالة **«الكشف عن مناهج الأدلة»** تحتلّ الصّدارة في اهتمامه بابن رشد. وهي تقوم إلى جانب **«فصل المقال »** و**«تهافت التهافت»** بمثابة القياس الذي يحدّد به الباحث أقوال ابن رشد الذّاتية ضمن شروحه لأرسطو وتلك التي تعتبرأرسطية بحته.51 فحسب رأي محمود قاسم سعى ابن رشد أن يكون شارحا وفيّا لأرسطو.غير أنه عرض في تضارب احدي الأقوال الأرسطيّة بمدلول النصّ القرآني نظريات فلسفيّة تتطابق وفقه النصّ الدّيني 52. أمّا ما يمكن أن يعاب على ابن رشد فهو تواضعه المفرط. ويذهب محمود قاسم أيضا إلى القول بأن ابن رشد قد أعلن في العديد من الحالات التي حاد فيها عن أرسطو أو قدّم نظرية غير دقيقة بأن هذه التعاليم الجديدة تعود إلى «المعلّم الأول» .53 ويبدو أن ذلك ناتج عن اعتقاده الرّاسخ في وحدة الحقيقة .54

/ لقد جاءت دراسة محمود قاسم لابن رشد كردّ لدحض موقفي كل من ارنست رينان وليون قوتيه على الأخصّ (55). وقد نفى ابن رشد حسب رأيه - وكما سيتضح فيما بعد - نظرية قدم المادّة وقال بحدوثها. كما أنّه لم يعتقد في عدم فناء النّفس الكليّة بل أقرّ بخلود النفس الفرديّة .(56) ثمّ إنّ ابن رشد لم يصب إلى الحلول الصوفي والوحدة مع الاله ولم ير في العقل الفعّال «واهبا للصور» ، dator formarum 57 ولم يختف وراء نظريّة «ازدواجية الحقيقة» . وإنّما جعل الفلسفة في خدمة الدّين 58. وهكذا يسعى محمود قاسم إلى أن يدرج ابن رشد بين المفكرين الاسلاميين الذين يؤوّلون كلام الله بصفة عقليّة وليس على المنوال الصّوفي . فهو ينوّه خاصّة بالدّور الذي قام به ابن رشد في نقده لنظرية الفيض لدى الفارابي وابن سينا. إذ إن هذه النظرية تقدح في عملية الخلق المباشر للعالم من قبل الاله وذلك بتقديمها الأجرام السّماوية بمثابة العقول التي تتوسّط عمليّة الخلق. وهو ما يجعلها تساند هي الأخرى نظرية قدم العالم (59).

/ إنّ الدّليل الأساسي الذي يقدّمه محمود قاسم لتعليل طرحه الغريب بأن ابن رشد نفى قدم المادة وأقرّ حدوثها يستند إلى تأويل خاص للاستدلال الذي عرضه ابن رشد لاثبات وجود الله انطلاقا من حركة الاجرام السماوية .فحسب قول محمود قاسم يحيد ابن رشد عن أرسطو ويذهب إلى أنّ «اللّه خلق الأجرام السّماويّة وحركتها من العدم المطلق وليس في الزّمان . لأنّ الزّمان لا يمكن أن يسبق وجود الأشياء المتحرّكة ما دمنا نعتبرها مقياسا لحركتها. فالحركة تفترض إذا محرّكا أوّلا أو علّة تخرجها من العدم إلى الوجود» .60

/ وقد يكون محمود قاسم واعيا بالتناقض الذي يقع فيه وهو يؤوّل الآيات التي ذكرها ابن رشد في **«الفصل »** و**«الكشف»** **«وتهافت التهافت »** والتي أخذت على ظاهرها. ففي الآية 12. 6 جاء ما يلي « وهو الذي خلق السّموات والأرض في ستّة أيّام وكان عرشه على الماء» وهو ما يدفع حسب ابن رشد إلى الاستنتاج بأنّه سبق أن وجد شيء آخر قبل حدوث العالم وأنّه يقتضي أيضا وجود الزّمان . أمّا صريح الآية 48/14 التي تقول « إنّ اللّه عزيز ذو انتقام، يوم تبدّل الأرض غير الأرض» فهو يعني أنّ هذا العالم سيخلفه في يوم من الأيام عالم

آخر. وأمّا الآية الأخيرة التي يذكرها ابن رشد فهي تشير إلى أنّ السّماء من دخان (آية 41/11 ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان ، (تكملة من المترجم . م.ت.) أي أنّها خلقت من شيء ما .61

/ ويوضّح ابن رشد في «**تهافت التهافت** » و« **الكشف عن مناهج الأدلّة** » كيفية فهم حدوث العالم حسب ظاهر النص القرآني . فهو يذهب إلى القول بأنّ صفات الحدوث هي من المدركات الحسّية وأنّ هذا الأخير وجد عن شيء آخر وفي زمان مالأن هذا الفهم يتطابق وتصور الجمهور.62 ثم يضيف ، أما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضّروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام النّاس ولأنّ معرفته ليست ضروريّة في سعادة الجمهور ،63 ولكن هذا يؤكّد في نفس الوقت بأنّ الشرع لم يتحدّث في أي موضع كان عن الخلق من عدم وكذلك الحال بالنسبة لطبيعة الممكن وحدوثها. 64

/ ويستشهد محمود قاسم بابن رشد الذي يرى بأنّ الآيات القرآنية موجّهة إلى الجمهور. وبما أنّه لا يمكن للجمهور تصور الخلق من عدم فإنه يجب على الخاصّة من الرّاسخين في العلم تأويل هذه الآيات. وهو ما يقود محمود قاسم إلى الإستنتاج بأنّ ابن رشد أقرّ بنظرية الخلق من عدم - creatio ex nihilo - واعتبرها النظرية الفلسفية الحقّة.65 فبهذه الطّريقة يحاول م. قاسم تجاوز التناقض الحاصل بين النفي الضمني لمسألة الخلق من عدم في النص الدّيني وما يقوله حسب رأيه ابن رشد فيما يخصّ حدوث العالم. غير أنّ محمود قاسم يتناقض عندما يذهب من ناحية إلى القول بأنّ ابن رشد قد وفق بين الحكمة والشريعة في مسألة الخلق من عدم ثمّ يعلن من ناحية أخرى بأنّ ابن رشد يرى بأنّ مسألة الخلق من عدم تبعد عن أفهام الجمهور وأنّها من مقتضيات الفلاسفة.

وباختصار فإنّ محمود قاسم يتبنى الطرح الذي وضعه آسين بلاثيوس في مقاله حول «الرّشدية اللاّهوتيّة لدى القدّيس توما الأكويني» 66 والتي يذهب فيها إلى أنّ توما الأكويني قد أخذ عن ابن رشد أهمّ تعاليمه فيما يخصّ التوفيق بين الدّين والفلسفة الأرسطية .67 إلاّ أنه يتوسّع في مقارعة النصوص الرّشدية بالنصوص التوماوية وخاصّة فيما يتعلّق بكيفيّة اختلاف العلم الالهي عن العلم الانساني وكذلك في مسألة المعرفة البشرية أو قضيّة اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال . بحيث يسعى إلى دعم تطابق وجهات النظر بين كلا المتكلّمين.68 لكن محمود قاسم يحيد في نقطة هامّة عن موقف بلاثيوس من أجل نظرته الخاصّة لأبن رشد ويذهب إلى القول بإنّ توما الأكويني قد تبنّى نظريّة ابن رشد في «الحدوث المتواصل » للعالم 69.

ويمكن تلخيص أطروحات محمود قاسم كما يلي :

إنّ لبّ الفلسفة الرّشدية يتمثّل في تقرير ما بين الشريعةوالحكمة من الاتّصال .وفي هذه النقطة بالذّات يتبيّن، حسب محمود قاسم . بأنّ ابن رشد هو الفيلسوف المسلم حقّا والأصيل من بين فلاسفة الاسلام والمتكلّمين. فهو قد توصّل إلى أن يبرهن على التطابق المطلق بين الشريعة والحكمة وذلك دون استعانة بما هو دخيل عن الاسلام مثل الأفكار الافلاطونية المحدثة. وإنّما باتباع ظاهر النص القرآني. أمّا الغايةمن هذه القراءة الجديدة فهي تكمن من ناحية في تحرير ابن رشد من التعاليم والآراء التي نسبت إليه بدون مبرر وما ينجر

عن ذلك من تصحيح لتاريخ الفلسفة . كما يسعى محمود قاسم من ناحية أخرى، بالاستعانة بأبن رشد، إلى مواجهة الرّكود الفكري والثقافي حيث ما كان في العالم العربي.

إنّ المفكر المغربي من أصل بربري محمّد عابد الجابري (المولود سنة 1936) ينتمي هو الآخر إلى «الرّشديين العرب»، الذين يضعون منهجيّة ابن رشد النقدية في الصّدارة ويفقهون فلسفته وبحوثه الكلاميّة على انها نداء صريح لفصل المجال الدّيني عن المجال العلمي . كما يستنبطون من ذلك - بشيء من الصراحة- ضرورة الفصل بين الدّين والدّولة .

فالجابري الذي يدرّس منذ الستينات في جامعة الرّباط الفلسفة القديمة والاسلامية والحديثة وهو الذي كان من بين المنشنين «للحزب الاشتراكي للقوى الشعبيّة». 70 ذاع صيته بداية من الثمانينات في العالم العربي متجاوزا بذلك حدود لمغرب من خلال قراءته النقديّة الجديدة التي قدّم في بدايتها في «**نحن والتراث**» (71) دارسة لبعض الفلاسفة الاسلاميّين . ثم توسّع فيها بعدئذ بإضافة كتاب في ثلاثة أجزاء بعنوان «**نقد العقل العربي**» . 72 يحتل ابن رشد فيها مكانة مرموقة رغم أنّ كم كتاباته التي خصّصت له ليست شاهدا واضحا على ذلك . فقد اهتمّ الجابري بابن رشد في مقال نشر في عدّة حوليات يحمل العنوان: « المدرسة الفلسفيّة في المغرب والأندلس. مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد 73 وكذلك استوفى له مجالا في الجزئين الأوّلين من كتاب « نقد العقل العربي» . أي في «تكوين العقل العربي» 74 و«**بنية العقل العربي** » 75.

- ويضع الجابري صورة لأبن رشد تتطابق في بعض النقاط و تلك التي قدّمها محمود قاسم . فهو يبرّؤه أيضا من التأثر بالافلاطونية المحدثة ويحاول فصله عن فلسفة

الفارابي وبالأخص عن فلسفة ابن سينا 76. ويعتبر هذه الأخيرة مثلها مثل التصوّف غريبة جوهريّا عن الاسلام 77 . لكنّ الجابري يضع على خلاف محمود قاسم أيضا حدّا فاصلا بين ابن رشد والمتكلمين لأن طريقة هؤلاء في قياس الغائب على الشاهد تماثل تماما طريقة ابن سينا 78. فالجابري يرى في هذا المنهج وفي تمازج العقيدة بالحكمة العلامات الأساسيه؛ التي تميّز الفكر الاسلامي في المشرق عن الفكر في المغرب الاسلامي. وهنا يستجلى قطيعة ، أي «قطيعة ابستيمولوجيّة» بين العقلانية الزّائفة في المشرق والعقلانية الحقيقية في المغرب .79فابن سينا يمثّل في نظره انموذجا للشرق وابن رشد انموذجا للغرب. على أنّ ما يستقطب نظر الجابري - كما يعترف هو بذلك - هو مدى أثر كلّ فكر منهما وليست أفكار هذين الفيلسوفين بالذّات . فهو يحاكم

في ابن سينا السّلف الوارث لنظرية الافيض الاشراقيّة 80 ويشيد بابن رشد رائد النهضة الاوربية وفلسفة الأنوار 81

/ خلافا لما ذهب إليه محمود قاسم لا يعير الجابري أي اهتمام لمدى مطابقة ابن رشد لأرسطو . فهو يعلن بأنّ المضمون المعرفي للفلسفة الرّشديّة - والفلسفة الاسلاميّة إجمالا (باستثناء نظريّةالسببيّة) - قد ولّى وفقد فاعليّته أما الغاية التي يمكن أنّ يحقّقها في السياق الاسلامي 82 . ومن أجل ذلك يسوق الجابري في استشهاداته «**فصل المقال**» و«**الكشف عن مناهج الأدلّة**» و «**تهافت**

التهافت » كمصادر فقط. فهو يعتمد في دراسته خصوصا على منهجيّة ابن رشد . إذ هي الوحيدة التي مازالت تتيح اليوم إلى جانب نظرية السببيّة . كما سبق أن ذكرنا. فرصا للمضي قد ما في البحث.

ويرى الجابري أنّ هناك ثلاث مسائل منهجيّة تحتل الصّدارة لدى ابن رشد وهي :

1) - كيف يجب أن يقرأ «القرآن» وكيف يجب أن يفهم ويؤول هذا الأصل الأول في الفكر الاسلامي؟

2) - كيف يجب أن تقرأ « الفلسفة» فلسفة أرسطو أصل كلّ فلسفة ناضجة وصحيحة؟

3) - كيف يجب أن تحدّد العلاقة بين الدّين والفلسفة بشكل يحفظهما معا ويحفظ لهما استقلالهما؟83

وخلاصة الأجوبة التي توصّل إليها تنصّ على أنّ ابن رشد قد سعى إلى فهم / كل من الشريعة والفلسفة من أصولهما الخاصّة وهو ما يعبّر عنه الجابري بالنزعة الأكسيوميّة في فكر ابن رشد 84. فهو يؤكد بأنّ ابن رشد كان واعيا تماما بأنّ للدّين مبادىء وأصولا خاصّة به كما أنّ للفلسفة مبادئها وأصولها الخاصّة وأنّه من غير المشروع مقارعة المسائل الفلسفيّة بالمسائل الدّينيّة . ولقد نظر ابن رشد . حسب الجابري . إلى الدّين والفلسفة كبنائين أكسيوميين . فرضيين استنتاجيين. يجب أن يبحث عن الصّدق فيهما داخل كلّ منهما. لاخارجه. ويقصد الجابري «بالصّدق» المطلوب صدق الاستدلال. صدق المبادىء والمقدّمات. ذلك لأن هذه الأخيرة. في الدّين كما في الفلسفة مبادىء موضوعة يجب التسليم بها دون برهان.فعلى الفيلسوف إذن هكذا يقرأ الجابري ابن رشد - أن يسلّم بمبادىء الدّين إذا اراد أن يناقش قضايا الدّين وكذلك الحال بالنسبة لعالم الدّين إذا ادراد أن يناقش قضايا الفلسفة . فعليه هو الآخر أن يسلّم أوّلا بالمبادىء التي شيّدت عليها هذه الفلسفة 85.

ويدعم الجابري هذه الأطروحات بجملةمن الشواهد المستوحاة من كتاب «تهافت التهافت» . ويستقي الدّليل الرّئيسي من المسألة السابعة عشر والمسألة العشرين من هذا الكتاب. فابن رشد يصرّح هنا أنّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع . ويوضّح هذا الموقف لدى الفلاسفة بالتذكير بأنّ لكلّ صناعة مبادئها التي يجب على النّاظر التسليم بها. وهذا يقود إلى الاستنتاج بأنّ ابن رشد ينظر إلى الدّين بمثابة الصناعة العمليّة التي يستوجب على الفيلسوف التسليم بمبادئها إذا أراد أن يناقش قضايا الدين وأنّ لا يجحدها أو يناظر فيها. غير أنّ الجابري يسكت عن السّياق الذي جاءت فيه هذه المقولة. إذ إنّ ابن رشد يعلن بصريح العبارة أنّ المعجزات وكلّ اصول الدّين الأخرى تعدّ من المبادىء التي يجب التسليم بها لأنها تثبت الفضائل العملية. فمن جحدها فهو مرتدّ ووجب قتله .86 لكن طرح الجابري لهذه المسألة يثير لدى القارىء الشعور بأنّه يستوجب على الفيلسوف التسليم بأصول الشرع إلاّ عندما يخوض في قضايا الدّين. وبهذا يوهم أن ابن رشد قد أقرّ بالتسليم بالمبادىء الشرعيّة بنفس الحالة التي يحصل فيها التسليم بالمبادىء الفلسفيّة. فعملية الفصل بين المجالين لا تعني بالنسبة للجابري التمييز قطعا بين

حقيقتين. فتأكيد ابن رشد على أنّ الحقّ لا يناقض الحقّ يفهمه الجابري بمثابة التوفيق بين الشريعةوالحكمة على مستوى الغاية. إلاّ أن القصد من هذا التأويل يكمن في تحقيق الفضائل العمليّة.87

ويبدو جليّا أن الجابري يريد بهذا التمشّي الحفاظ على استقلالية الفلسفة. ولذلك لم يميّز لدى ابن رشد بين مناهج المعرفة فحسب بل فصل أيضا أصول الدين عن مبادىء الفلسفة .فكأن الجابري يدحض بصفة غير مباشرة مصادرة ابن رشد بوحدة الحقيقة وذلك باختزالها في في وحدة تتعلّق بالهدف المشترك فقط. وهنا يبدو الجابري قد عدل عن مواجهةالأصوليين بصفة علنيّة خاصّة في المرحلة الراهنة ممّا يسمّى «بالمدّ الاسلامي». إلاّ أنّ تأويله لا يمكن حصره في مجرد «عملية تكتيكيّة» موجّهة ضدّ ما ينعتون بالأصوليّين لوحدهم. فمنذ الثمانينات بادر الجابري بتوجيه نقده أيضا إلى محمّد عبده وإلى اللّيبراليين ذوي النزعةالغربية وكذلك إلى اليسار العربي . فهو يعيب عليهم جميعا إلى جانب نقاط الضعف التي تخصّ كلّ واحد منهم الخطأ المنهجي الذي وقعوا فيه والمتمثل في قياس «الشاهد». ويعني في هذا الحالة الماضي . على «الغائب» أي المستقبل . فهو ينقدهم لتمسّكهم بنوع من السّلف الشرقي على مستوى الفكر .88 ولذلك يطالب الجابري «بقطيعة ابستمولوجية» مع بنيةالعقل العربي في عصر الانحطاط ومع الامتدادات التي عرفها هذاالعقل في الفكر الحديث والمعاصر .89 . كي يقع وضع الحجر الأساسي « لعصر تدوين جديد 90 . ويكون لمنهج النقد لدى ابن رشد في تحقيق هذه الغاية المرسومة لأمد بعيد من قبل الجابري دور لا يستهان به .

إنّه ليطول الحديث عند التعرّض إلى هاتين القراءتين بالتفصيل. لكن آمل أني قد وضحت ولو بإيجاز من خلال هذه المقارنةالقصيرة. كيف يمكن التوصّل إلى رسم صورتين مختلفتين عن ابن رشد رغم الاستناد إلى نفس المراجع. فهنا تتقابل رؤيتان متعارضتان للعالم . إحداهما أبرز فيها محمود قاسم عن شخصيّة ابن رشد المسلم التي تبدو غريبةعن «الرشدية اللاّتينية» . بل وتناقضها في أطروحاتها الأساسية . والأخرى يشيد فيها الجابري بالرّشديين اللاّتين ، باعتبارهم روّاد النهضة الأوروبية وعصر الأنوار . فليست ميتافيزيقا ابن رشد هي محل اهتمامه. وإنما نداءه الملح لإعطاء الأولوية للعقل العلمي في البحث . هذا وقد اخترت في الحقيقة من خلال محمود قاسم مثالا متطرّفا . فليس كلّ «الرشديين» الذين يدرجون انفسهم وابن رشد في تراث « العقلانيةالاسلامية» يحاولون تبرير ساحته من وصمة المادية . بل هناك بالعكس من يطرّ على هذه النزعةمثل محمّد عمارة . فالحدود إزاء الذين يسعون إلى ربط الصلة بتراث «الرشدية اللاّتينية» هي غير متباينة .ولكن رغم الاختلاف الشاسع بين القراءات وما تذكّيها من رؤى للعالم فإنّ جلّ «الرّشديين العرب» يراودهم نفس المطمح وهو أن يساعدهم ابن رشد على مقاومة اللامعقول والنزعة العدوانية إزاء العلم داخل العالم العربي في غضون القرن العشرين ولذلك يمكن بحق الحديث لديهم عن «رشديّة سياسية».

(نقلة عن الألمانية إلى العربية د. محمد التركي)

الهوامش والمصادر

1) ـ للمزيد من البحث في هذا الموضوع أنظر رسالتي [للدكتوراه] بعنوان: **ابن رشد والحداثة العربية ـ مقاربات لإعادة تأسيس العقلانية في الاسلام** . ليدن 1994.

2) إلى جانب الباحثين العرب المعاصرين والعديد من مؤرّخي الفلسفة الغربيين يتبنّي أيضا هذه الوجهة من النظر كلّ من محمّد أركون وهو الأستاذ الجزائري المشهور عالميّا والمدرّس بجامعة السوربون لتاريخ الأفكار الاسلاميّة (**الاسلام، الأخلاق والسياسة**، باريس 1986 ـ ص 112)

والكاتب التونسي منصف المرزوقي. وهو استاذ للطبّ . (**أنتم العرب، لوتتكلمون** . ... باريس 1987، ص 37) والباحث السوري في السّياسة وعلم الاجتماع، بسّام طيبي من بين مؤلفاته : الاسلام **واشكالية تسوية الاشكالية الثقافية في ظلّ التحوّلات الاجتماعية**، فرنكفورت 1985 ، ص 135.91.56.43)

3) يدافع على هذا التحديد الواسع للفلسفة على سبيل المثال المستشرق الفرنسي

هنري كوربان في مؤلفه **الفلسفة الفارسيّة والفلسفةالمقارنة**. طهران. باريس 1977) والباحث الايراني السيّد حسين نصر. وهو استاذ للدراسات الاسلاميّة بجامعة جورجتاون بواشنطن(أنظر المقال: **الدين والعلمانية رأيهما وتجلياته في تاريخ الفلسفة** . في : مجلة « **الربّع الاسلامي**» عدد 6 (1961) ص . 118 ـ 162) .

4) يمكن في هذا الصّدد الإحالة إلى المؤرّخ المصري لتاريخ الفلسفة على سامي النشار (1917 ـ 1981) وكتابه : **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** المجلّد الأول . الطبعة الثامنة المنقّحة والموسّعة . القاهرة 1981 . ص . 18 ـ 52)

غير أنّ المفكّر المصري وأستاذ الفلسفة مصطفى عبد الرّازق الذي كان أوّل من ضمّ «الفقه» و«علم الكلام» إلى «الفلسفة الاسلامية»، بل ووضعهما في مقام الصّدارة واعتبرهما من بين أصولها. فإنّه بقى متفتحا على الفلسفة الهلينستية .(أنظر: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**، القاهرة 1944) .

5) رنست رينان **ابن رشد والرشدية**. بحيث تاريخي. باريس 1852 (**الاعمال الكاملة**

لارنست رينان. المجلّد الثالث. باريس 1949 [هذه الطبعة تستند إلى السنخة الثالثة لسنة 1866]. وهذا الكتاب نشر سنة 1957 في ترجمة عربية لعادل زعيتر تحت عنوان: **ابن رشدوالرّشديّة القاهرة.**

6) ابن تيميّة هو احد ممثلي المدرسة الحنبلية التي تستند في أحكامها الفقهيّة إلي أحمد بن حنبل (780 ـ 855) وهي مدرسة تقتصرفي القياس على القرآن والسنّة الذي تعترف بهما كأصول للفقه. أمّا العلامةالرئيسيّة التي تميّز مذهب ابن تيميّة فهي الرّفض القاطع لكلّ تأويل مجازي للنص الدّيني (القرآن) .فهو ينادي بالرّجوع إلى أصول الاسلام في فجره ويرفض عقلانية كل من علماء الكلام والفلاسفة المشائين منهم والافلاطونيين المحدثين. كما يعارض

نظرية الحلول الصوفية ويعلن استحالتها ويكافح تقديس الأولياء الصّالحين. وبموقفه هذا تعارض أيضا مع المذهب المعترف به رسميا بحيث زج به في السجن العديد من المرّات. ومن بين مؤلفات ابن تيميّة كتاب «**الردّ على المنطقيّين**» . لمزيد الاطلاع عما كتب عن ابن تيمية أنظر : هنري لاوست : « ابن تيميّة » **في موسوعة الاسلام** نشرة جديدة . ليدن 1954 المجلّد عدد ا 955 ـ 951 . ص .

7) يمكن الاشارة إلى مفهوم النقد بمعنى المناقشات أو الردّود ويوجد هذا التحديد في نشرتيّن لهذه الرّسالة : في : **فلسفة ابن رشد** (القاهرة 1913) وذلك في التعقيب وفي **فلسفة ابن رشد** (القاهرة 1935) كملاحظة .

8) فهو يذكر بأن ابن رشد قد لخّص مختصرالمجسطي [أمّا كلمة المختصر فلم ترد في الأصل العربي أنظر : جمال الدّين العلوي. **المتن الرّشدي، مدخل لقراءة جديدة** . الدار البيضاء 1986 . ص 151].وشرح مؤلفات ارسطو المنطقية والطبيعيةوكذلك كتاب ما بعد الطبيعة (نشرة م. كاترومار. **مقدمة** ابن خلدون. النص العربي في3 مجلدات . باريس 1985 . (يستشهد هنا حسب طبعةبيروت 1970). المجلّد الثالث. ص .106 .112 117 ، 121. فرانز روزنتال (ترجمة) (IBN Khaldun: the Muqaddimah, An Introduction to history. translated from the arabi. (3 B de. New York 1985 , Bd . 3, p.135,124,147,153

أمّا رينان فإنّه يقدّر معرفة ابن خلدون لمؤلفات ابن رشد خطأ . (أنظر : ابن رشد . المصدر المذكور سابقا. ص . 48)

9) إنّ ابن خلدون يشك في نظريته حول طبيعة ووظيفة خطّ الاستواء ويعلن بأنّ آراءه فيما يخصّ الجاه والهيبة لم يبق لها أي اعتبار (أنظر : **المقدمة** . نشرة كاترومار المصدر المذكورسابقا. المجلد الأول . ص. 87 و244 وما تبعها . **المقدمة** . ترجمة روزنتال. الجزء الأول ص.108. 275 وما يتبعها). وفي اطار نقده (دحضه) للفلسفة (المقدمّة نشرة كاترومار. المجلّد الثالث 209 ـ 220 . المقدّمة ترج. روزنتال. الجزء الثالث. ص. 246 ـ 258) لايذكر ابن خلدون ابن رشد إلاّ مرّة واحدة بصريح العبارة . وذلك في دحضه لامكانية الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق العلوم الحكميّةوتحقيق أعلى مرتبة للسّعادة. (ص. 217/يتبع)

10) المقرّي.**نفح الطّيب**. ذكره ابن خلدون. **المقدّمة** . ترجمة روزنتال . المجلّد سابق الذكر . ص. xilv جورج. ف. حوراني **التوفيق بين الشريعة والحكمة** .ترجمة إلى الانجليزية لفصل **المقال** مع مقدّمة وهوامش وكذلك **الضّميمة** و كتاب **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، لندن 1976 . ص. 41.

11) لقد أعير الاهتمام خاصّة بتلاخيص المنطق والطبيعيات . (أنظر مقال جرهارد اندرس باللغة الانجليزية بعنوان : « The plea for The Defense Of Reason philosophy in the religious community

في : «**مجلّة تاريخ العلوم العربية الاسلاميّة**» عدد خاص رقم 6. فرانكفورت / على نهر ألماين 1990 . ص . 1ـ 48 بالنسبة للموضوع

12) موريس بويج (نشرة). ابن رشد . **تهافت التهافت** ، النّص العربي . بيروت 1930 ص . XVIII- XIV.

13) حسب ما يذكره موريس بويق في مقدمته لكتاب «**تهافت التهافت**» (ص XX. (بالقم اللآتيني) نقل ملاّ عبد الرّزاق اللاهجي أحد تلامذة ملاّ صدرا

الشيرازي المتوفى ما بين (1640 و 1670) صفحتين أو ثلاثة صفحات من كتاب تهافت التهافت ، في شرحه لكتاب نصر الدّين الطوسي «**تجريد الكلام**» . وذلك في كتابه بعنوان «**شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام**» : أنظر أيضا هنري كوربان . الفلسفة الايرانية الاسلاميّة في القرنين السّابع والثامن عشر. باريس 1981. ص 111

14) إنّ مؤلف معجم العلماء المعروف «**الشقائق النّعمانية** » طاش كبرزاده قالمتوفي سنة 1560) قد قام بنسخ مخطوط من **تهافت التهافت** ما بين سنة 1536 و 1537 (هذه النسخة محفوظة في مكتبة جامع الوالدة الجديد بإسطانبول)- وهذا المخطوط هو الذي استعمل سنة 1884 / 1885 كنسخة أصلية لأوّل طبعة عربية للكتاب. (أنظر موريس بويج . ملاحظات حول الفلاسفة العرب المعروفين من قبل اللاّتين في العصر الوسيط . **التقويم الخامس : لنصوص ا رشد العربية،** بيروت 1922 . ص . 3 ـ 54 . ص . 25 بالنسبة للموضع. وكذلك **تهافت التهافت** .ص . XIV) . أمّا المؤرّخ العثماني الشهير والمفكر ورجل الدولة كاتب شلبي (1608 ـ 1657) فقد ذكره بصفة مختصرة. حاله في ذلك حال بقيّة المؤلفات المتداولة آنذاك. وذلك في فهرسه المعروف «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**» (نشرة شرف الدّين يلتكاي، بلق رفعت . المجلّد الأوّل استنبول 1941. ص. 513) .أمّا في القرن الثامن عشر فقد ذكر العلاّمة المصري مرتضي الزبيدي (المتوفي سنة 1790) في شرحه لكتاب الغزالي « **إحياء علوم الدّين**» أنّه ليس ، هناك من شكّ في أنّ هذا الرّجل [أي الغزالي] قد تجنّى على الشرّع كما تجنّى على الفلسفة ، (حسب ما جاء في تهافت التهافت نشره بويج. ص . 578 و10 تتبعه). [محمّد بن محمّد الحسيني (مرتضي) الزّبيدي : **إتحاف السّادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدّين،** المجلد 1 ـ10 . القاهرة 1311 [1894] ج 1 ص. 41 . (قارن أيضا **تهافت التهافت**. نشرة بويج، ص XXI) هذا وتبقى المسألة التي لم تحضى لحدّ الآن بالدّرس والمتمثلّة في مدى اعتبار القضيّة التي عرضها السلطان العثماني محمّد الثاني الفاتح للقسطنطينية للمناظرة على اثنين من العلماء البارزين في ترجيح أدلّة تهافت الفلاسفة للغزالي ضدّ الحكماء موضع خلاف وخاصّة في معرفة ما إذا احتوت المناظرة كتاب تهافت التهافت لابن رشد. (أنظر رينان . ابن رشد المصدر المذكور سابقا. ص. 50 وماكس هورتن. آراء **ابن رشد الهامّة حسب مؤلفه في الردّ على الغزالي،** ترجمة عن الأصل العربي مع التعليق بون 1913، ص. 111 كذلك **تهافت التهافت،** نشره بويج ص XXI

وموباهات تركر : Üç Tehâfüt bahimindan Felsefe ve din münasebati, Ankara 1956 15

15) على خلاف ذلك فإن كتاب ابن رشد في الفقه بعنوان «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**» قد حصلت دراسته ؛ (أنظر : لويس قاردي . جورج . ك. فنواتي ؛ **مقدّمة لعلم الكلام الاسلامي دارسة مقارنة في اللاّهوت،** باريس 1948. ص . 324).

16) قام كالونيموس بن كالونيموس بهذه الترجمةانطلاقا من النّص العربي وذلك بمدينةآرل الفرنسية بطلب من الأمير روبير دي آنجو. وفي طبعات

البندقية من سنتي 1497 و 1508 حذفت المسائل الأربع الأخيرة التي تنعت عادة بالقضايا الطبيعيّة . وأضيفت لها مقدّمة ليست من ريشة ابن رشد أمّا الترجمة المتداولة أكثر اليوم فهي من قبل الطّبيب كالوكالونيموس وتعود إلى سنة1527 بالبندقية (أنظر : بياتريس هـ . زيدلر (نشر) Averroes Destructio Destructionum
. في الترجمة كالوكالونيموس اللاّتينية. ملفاوكي 1961 (Philosophiae Algazelis
ويقدم المترجم السبب لإعادة الترجمة والمتمثل في غياب هذه القضايا السابقة الذكر. أمّا الترجمة فقد استندت إلى الترجمة العبريّة للنصّ من قبل كالونيموس بن داود بن تودروس. والتي يبدو أنّها أتممت قبل الترجمة اللاّتينية الأولى سنة 1328.(أنظر : م. شتاينشنايدر **الترجمات العبريّة في العصر الوسيط واليهود كمترجمين**، برلين 1893 . قراس 1956 . **ص** 330 ـ 333؛ كذلك . تهافت التهافت. نشره بويج. ص .XXIII ـ XXVII إنّ التعليل الذي قدمه كالوكالونيموس لترجمته يرجح كفّة الباحثين إلى حدّ ما إذ يرون أنّ القضايا الطبيعية لم تعرف في أوروبا اللاّتينية إلاّ ابتداء من سنة 1527 ونذكر على سبيل المثال : O.N Mohammed
(Averroes' Doctrine of Immortality. AMatter of Controversy. Water loo, Ontario 1984, P.10sq.)

أمّا بالنسبة للأخطاء التي وقعت عند الترجمة إلى اللاّتينية فممكن العودة إلى :
Pierre Thillet, l'influence des versions latines sur l'interpretation d'Averroes par Renan. Etudes philosophiques et littéraires. Revue de la société de philosophie du Maroc. nouvelle serie No 3 (1978) p. 105 - 127

إنّ أحسن ترجمة **لتهافت التهافت** في لغة أوروبية حديثة هي ترجمة سيمون فان دين برق التي تتقيّد بنشرة بويج وتحمل عنوان [The Incoherence of The incoherence
في مجلدين. [ويحصل الاستشهاد حسب طبعة كمبردج 1978]

17) حول إشكالية عنوان « **الضّميمة**» الذي أصبح متداولامنذ نشرة مللرأنظر :
léon Gauthier (ed.et trad): Traité décisif (façl elmaqa'l) sur l'accord de la religion et de la philosophie suivi de l'Appendice (Dhamima) Alger 1948, P.XI.

أمّا محسن مهدي فيذهب إلى القول بأنّ الرّسالة ليست ضميمة لفصل المقال وإنّما هي رسالة تسبقه. أنظر : : (Averroes on divine law and Human Wisdom) In:
Ancients and moderns: Essays on the tradition of political philosophy in honor of leoStrauss. Ed. by Joseph Cropsey. New York, london 1946, P. 114- 131

ويوافقه في هذا القول جمال الدّين العلوي في : **المتن الرّشدي**، ص. 95.

18) رينان (**ابن رشد والرشدية** . المصدر السابق الذكر. ص. 196) لم يكن على علم بهذه الترجمة. أمّا موريس شتاينشنايدر فإنّه يذكر ترجمة مجهولة بعنوان: « رسالة حول علم الله بالجزئيات » في : «الترجمات الأوروبية من العربية حتّى نصف القرن السابع عشر. قراس 1956عدد 142 ص . 10 . وقارن أيضا بالترجمات العبرية المذكور سابقا. ص. 276 وما يتبعها.

19) أثنان من المستشرقين الاسبان يوردان الصّياغة اللاّتينية للرشديّة وهما : ميجال أسين بلاثيو في مقاله: **الرّشديّة اللاّهوتية لدى القديس توما الأكويني** في Homenaje ad.Francisco codera en su jubilacion del profesorado. Estudios de erudicion oriental, Zara goza 1904 , P.323 -331 (وذلك مع نص أصلي بالعربية) : « **علم الكلام**

لدى ابن رشد، وألونزومانويل؛ Alonso, Mannel, Teologia de Averroes مدريد/ غرناطة 1947.ص. 354 ـ 365 (Estudios y documentos) (مع ترجمة إسبانية للنصّ حسب المصدر العربي). ويذكر بلاشيوس كتاريخ لتأليف Pugio سنة 1256 بالنسبة للجزء الأوّل و1278 بالنسبة للجزء الثاني (أنظر : الرّشديّة ص. 323. الملاحظة الأولى). ويتضمّن نص ،البوجيو، حسب بلاثيوس الرّشدية اللاهوتية ص. 320) وبويج (**تهافت التهافت** . ص. XXV المقدمة) بعض الاستشهادات من كتاب تهافت التهافت.

20) هذه التلاخيص صدرت عن كالوكالونيموس (أنظر الملاحظة 16) ويذكرها الونزوفي ترجمته الاسبانية في المواضع الملائمة (**علم الكلام لدى ابن رشد**. المرجع السّابق الذكر؛ ص. 48 و175 ومايتبعها).

21) في سنة 1313 هـ . ما يقابله 1895 / 96 م. نشرت لأوّل مرّة هاته الرّسائل في بلد عربي تحت عنوان : **فلسفة ابن رشد** وذلك في القاهرة. لمزيد من المعرفة حول بقية الطبعات أنظر : Phlip W. Rosemann, Averroes : A catalogue of editions and scholarly Writings from 1821 onwards in : Bulletin de philosophie médiévale .louvain -la- Neuve 30 (1988) ,P. 153 -221. إنّ أحسن نشرة لفصل المقال والضّميمة أعدّها جورج فضلو حوراني : ابن رشد. كتاب **فصل المقال مع الضميمة** ومختارات من كتاب **الكشف عن مناهج الأدلّة** ؛ النص العربي. ليدن 1959. وفي ما يلي استشهد حسب هذه النشرة . أمّا ارقام الصفحات فتعود إلى الارقام الواردة في الهامش والتي تتطابق والنص العربي لنشرة ماركوس يوسف مللرالتي تعود إلى سنة 1859 ونشرت تحت عنوان ، **الحكمة والشريعة لدى ابن رشد**، مونيخ 1859 . أمّا بالنسبة **للكشف** فيقع الاستشهاد حسب نشرة مللروكذلك الطبعة المحققة لمحمود قاسم (أنظر :ابن رشد. **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**. مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام . القاهرة 1964ط. 2).

22) أمّا الفصل والضميمة فقد ترجم العديد من المرّات ؛ (أنظر ، روزمان. ابن رشد. المرجع السابق الذكر) . إنّ ترجمة مللر لا يمكن اليوم الاستناد إليها (**الفلسفة والشريعة لدى ابن رشد** ؛ نقله عن العربية ماركوس يوسف مللر. وقد قامت الاكاديمية الملكية للعلوم ببفاريا بنشرهذه الترجمة بعد وفاة مللر بسنة بمونيخ سنة 1875. وأعيدت طبعتها مرتين الأوّلى في أوسنابروك سنة 1974 والثانية مع تعقيب من قبل ماتياس فولمر ـ بفانهايم 1991). وانّه من المستحسن الاستناد إلى الترجمة الانجليزيّة التي قام بها جورج فضلو حوراني و بمقدّمة وافية (Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy Atranslation with introduction and notes, of Ibn Rushd's Kitab fasl al maql, with its Appendix (DH Amima) and an extract from Kitab al-kashaf an manahij al - adilla. London 1976)

أمّا ،الكشف عن مناهج الأدلّة فهو أقلّ ما حصل ترجمته ونشره من مؤلفات ابن رشد إلى لغة اوروبية (أنظر: روزمان. ابن رشد ، المرجع السابق الذكر.)

وقد تفوقت الترجمة الاسبانية التي قام بها مانويل الونزو بدقّتها على بقية الترجمات الكاملة لهذه الرّسائل. (أنظر : مانويل ألونزو. علم الكلام لدى ابن رشد . المصدر السابق الذكر .ص. 203 ـ 253) . كما يقدم الباحث J. Windrow Sweet-

man (Islam and Christian Theology. A study of the Interpretation of theological Ideas in the two Religions. Part II,Volume II, Mediaeval scholastic developments (london 1967 ;p. 73- 189)

عرضا مستفيضاحول هذه الأعمال مع العديد من الاستشهادات

23) ليست هناك لحدّ الآن دراسة وافية حول هذا الموضوع. لكن يمكن الاطلاع على تقييم أولي (يتوقف في غضون الحرب العالميّة الثانية) قام به البيرحوراني في مؤلفه بعنوان : (Arabic Thought in the liberal age 1798 - 1939) Cambridge 1984 (Reprint)

24) يمكن ذكر المفكر المصري عبد الرّحمان بدوي والباحث اللبناني ماجد فخري من ،الجيل الأوّل، فهما نشرا أيضا في لغات أوروبية (عبد الرحمان بدوي . **تاريخ الفلسفة في الا سلام**، الجزء الثاني .الفلاسفة الخلّص باريس 1972 ،ص.737 - 870؛ ماجد فخري. **تاريخ لفلسفة الاسلامية**، نيويورك.لندن.1970. ص. 302 ـ325). أمّا ،الجيل الثاني فإنّه اقتصرعلى النشر باللغة العربية . وفي هذا المجال يمكن ذكر ،الباحث المغربي المتوفى قبل بضع سنوات. جمال الدّين العلوي ودراسته القيّمة حول مؤلفات ابن رشد المتبقية باللغة العربية (أنظر **المتن الرشدي** المرجع السابق الذكر.) أمّا البيبليوغرافيا الشاملة فقد اعدّها روزمان (أنظر . ابن رشد . المرجع السابق الذكر.)

25) الجامعة III (1902) . ص. 517 ـ 540 . و568 ـ 571، و 626 ـ 639 ؛

26) فرح أنطون. **ابن رشد وفلسفته**، وفي ذيل الكتاب ردود الأستاذ على الجامعة في ستّ مقالات بشأن مقالة مختصرة نشرتها «**الجامعة**» منذ أشهر في هذا الموضوع وأجوبة «**الجامعة**» في ستّ مقالات أيضا (الإسكندريّة 1903). وأعيدت طبعتها مرتين في الثمانينات. مرّة من قبل ادونيس العكرة (بيروت 1981) ومرّة أخرى من قبل طيّب تيزيني (بيروت 1988).

27) الجامعة III (1902) . ص. 525 ـ 527 وكذلك 629 وما يتبعها. ابن رشد وفلسفته.ص.67ـ69(حسب الفريد قاري. ابن رشد في: La Grande Encyclopé-die.Inventaire raisonné des sciences, deslettres et des arts IV , Paris , p. 879 - 881; 880

وهنا ص 880 أو بالاحرى رينان ابن رشد والرّشدية . المرجع السابق الذكر. ص. 107 و5 ـ 127 .أنظر الملاحظة ما بعد الموالية.

28) الجامعة. المجلد عدد III (1902) ص. 519ـ 521؛ 573ـ 539.

29) لم يكن فرح أنطون في نشرته الأولى قد استند إلى رينان كما يذهب عادة الباحثون . وإنما اقتصر على مقال الفريد قاري حول ،ابن رشد ، الذي نشر في ،**الموسوعة الكبيرة**» والذي لخّص فيه الكاتب نظرتي رينان وسلمون مونك (كما جاءت في كتابه ، **أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**، Mélanges de Pholosophie Juive et arabe, Paris 1859) باريس 1859) . هذا ويورد أنطون فقرات طويلة من «**فصل المقال في مقاله** [الجامعة III (1902) ص. 529 ـ 537 و626 و638] ولم يستند إلى مؤلفات رينان إلاّ في التذييل لمقاله الأوّل [،عود إلى ابن رشد، في :الجامعة III (1902) ص. 568 ـ 571]. وفي دراسته حول ابن رشد.

30) فرح أنطون. ابن رشد وفلسفته . المصدر السابق الذكر. ص. 107 ـ113 .لم يتبع أنطون تسلسل المناظرة التي يجريها ابن رشد مع الغزالي وكما ترد في

المسألة السّابعة عشر من «**تهافت التهافت**»، وانّما يذكر فقط المواقف ويلخصها واحدة واحدة. كما يضيف فقرات من مناقشة المسألة الأخيرة من كتاب «**تهافت الفلاسفة** »للغزالي والتي لم يتعرض لها ابن رشد قطّ . بل وحذفها. (أنظر **تهافت التهافت**. حسب نشرةبويج. بيروت 1927، ص.369، س.7ـ 11، ص.371، 6.ـ 9؛ ص.372، س.1 ـ 375، س.11).

31) الجامعة.المجلّد الثالث III (1902) **ص.** 631، 523 **وما يتبعها؛ أنطون، ابن رشد وفلسفته**. ص. 106ومايتبعها.

32) **الجامعة** ، المجلّد الثالث

؛ (1902) .ص. 626 . ص. 638 ؛ أنطون. ابن رشد **وفلسفته،ص.** 121 ـ III 124

، ص. 123 . 166 ويتبعها.34) نشرّه في المجلّة التي يصدرها تلميذه رشيد رضا بعنوان: «المنار» (أنظر : المجلّد الخامس (1902) . ص.361 ـ 380 ؛ 401 ـ 434 ـ 441 ـ 465 ؛ 481 ـ 501ـ521 ـ 538 .538 ـ 545و 561 ـ 577).

35) **المنار**. المجلّد الخامس (1902) ؛ ص. 367تتبعه.

ه 36) **المنار**. المجلّد الخامس (1902) ؛ ص. 371تتبعه.

37) نفس المصدر . ص. 373 وما يتبعها . يبدو من المرجّح أنّ محمّد عبده قد تفطّن **لأثر** نظرية ابن سينا الثلاثية التي تعرض لها ابن رشد في تلخيصه لكتاب الميتافيزيقا . إذ يتحدّث محمّد عبده في هذا المقام عن «تصحيح ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو » . وخلافا لما ورد في المؤلفات الأخيرة فإن ابن رشد قد أظهر ميلا لنظرية ابن سينا في هذ ا العمل الأول .(أنظر :عثمان أمين : **تلخيص ما بعد الطبيعة** . القاهرة 1958، ص. 148 ـ 156 .الفقرات53ـ56)؛ وقارن

Barry S. Kogan, Averroes and the theory of emanation , in : Mediaeval studies

(1981) XL III s خاصّة ص. 387 ـ 392 و404 ـ 384 .

38) المنار. المجلّد الخامس V (1902) ص. 374 ـ 376, إنّ وصف محمّد عبده لسبل المعرفة الانسانية يوضّح أنّه لم يطلع على الشروح التي وضعت لكتاب «**النفس**»

، De anima لأرسطو ولا على الرّسالة حول «**الاتصال بالعقل الفعّال**» من قبل ابن رشد . وإنما اختصر على الاستناد إلى نظريتي الفارابي وابن سينا التين اعتبرهما متطابقتين مع نظرية ابن رشد .

39) **المنار**. المجلّد الخامس. ص. 490 ؛ ترجم حسب ما جاء في أطروحه قونار هاسلبلاط (ترجمة وتعليق) بعنوان« **مصدر وأثر الدّفاع لدى محمّد عبده** (1849 ـ 1905) . دراسة **لمؤلفه: الاسلام والمسيحية في علاقتهما بالعلم والحضارة** قوتينقن 1968 ص. 90

40) **المنار**. المجلّد الخامس. ص. 377 تتبعه.

41) نفس المصدر. ص. 378.

42) أنظر نقد ابن رشد لنظرية ابن سينا في مناقشة المسألة ماقبل الأخيرة في « **تهافت التهافت**» .

43) **تهافت التهافت**. نشرج بويج. ص. 586 ـ س 3 ـ 11(ويمكن أن عبده قد

اطّلع على هذا الموضع من خلال قراءة رينان وتلخيصه لها. (أنظر رينان. ابن رشد والرشدية . ص. 131) وقارن ، الكشف . نشرة محمود قاسم ص. 245 ؛ قارن أيضا. **تهافت التهافت** . نشرة بويج . ص. 577 . س9 ـ 12 ص.578. س15وص.579.س. 2 ويعتبر حوراني أنّ مسألة حشر الاجسام هي القضيةالوحيدةالتي كفّر بها الغزالي الفلاسفة والتي تتناقض وأصول الشرع. وهي أيضا المسألة التي وجد ابن رشد المسلم الورع صعوبة لتبنيها. أنظر : Averroes musulman

Multiple Averroes. Actes du Colloque International organisé à l'occasiondu 850 anniversaire de la naissance d'Averroes, (Paris 20 - 23 sept. 1976), Paris 1978, .P. 21 - 30

44) بالنسبة إلى الباحثين الذين لا أتعرّض فيما بعد إلى نظرتهم لابن رشد كما هو الحال في هذا المقام . أودّ على الاقلّ ذكر مؤلفاتهم التي تمحورت حول ابن رشد . ومن بينها : محمّد عاطف العراقي. **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** (القاة 1984) ؛ وكذلك . **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**.(القاهرة 1984)2

45) طيب تيزيني . ،ابن رشد ـ قمّة الفكر المادّي العقلاني الوسيط. تلاشي الثنائيّة بين العالم والاله » . في: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (مشق 1971). ص. ـ 388 ؛ كذلك طيب تيزيني. ،ابن رشد . وحده المادّة والصورة .العالم والاله في « **النظرة المادية في الفلسفة العربية الاسلامية في العصر الوسيط**» (برلين 1972). ص. 89 ـ 101 .

46) أصبحت المراجع حول المعتزلة ضخمة جدّا . ولنا في كتاب W. Mongomery Watt: the Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh 1973 مدخلا هامّا وثريّا بهوامشه ومراجعه. وخاصّة ص. 209 ـ 250 كما أودّ أنّ أضيف إلى ما ذكرته مولفات يوسف فان آس التي نشرت مؤخّرا تحت عنوان: **الشرع والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، تاريخ الفكر الدّيني في فجر الاسلام**، الجزء الأول. برلين. نيويورك 1991. الجزء الثاني . برلين . نيويورك 1992

47) محمّد عمارة. ابن رشد والفلسفة العقلية في الاسلام في : الطليعة. نوفمبر 1968. ص. 135 ـ 153 . (كما نشر تحت عنوان : العقل العربي في القمّة: نفس المقال في .**مسلمون ثوّار** (بيروت 1974. ص. 69 ـ 110) . أنظر أيضا : المادية المثالية في **فلسفةابن رشد** القاهرة1971 .و،الموقف من التراث العقلاني لابن رشد ، في :الكاتب . اغسطس / أوت 1973. ض.80 ـ 100 ؛ (نفس المقال ورد أيضا تحت عنوان: « ابن رشد . العقلانية في الفلسفة و الأدبيّات ، في **نظرة جديدة إلى التراث** » بيروت 1979. ص. 37 ـ 63 .

48) حسن حنفي . ،ابن رشد شارحا ارسطو ، في :**مؤتمر ابن رشد والذكرى المئوية الثامنة** لوفاته (4 ـ 9نوفمبر 1978) الجزء الأوّل (الجزء 86/1985) ص. 57 ـ 120. وقد نشرت المحاضرة في عدد من المقالات في « **دراسات إسلاميّة** » [بيروت 1982. ص. 157 ـ 206)

49) **الفيلسوف المفترى عليه** ـ ابن رشد. القاهرة 1954. (هذا الكتاب نشر أيضا تحت عنوان: **ابن رشد وفلسفته الدّينيّة** « القاهرة 1969). كما نشر أيضا لمحمود قاسم . نظرية **المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني** . القاهرة 1969. وهي أطروحة دكتوراه قدّمها الكاتب بباريس سنة 1945 تحت

عنوان: Théorie de la connaissanced'après Averroes et son interprétation chez thomas d'Aquin (Alger 1978)
وتتضمن الأطروحة جزءا يتعرّض إلى «المعرفة البشريّة» ، لا نجده في النشرة العربية.

50) أنظر الهامش رقم 21 . أمّا المؤلفين الآخرين فهما : **دراسات في الفلسفة الاسلامية** . ثقالقاهرة 1973 ؛ **في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام**، القاهرة 1954 51) مقارنة بأغلبية «الرشديين العرب» ، فإن محمود قاسم يسوق عددا كبيرا من الشروح في بحثه مثل الشرح الكبير لما بعد الطبيعة (نشرة موريس بويج) . **تفسير ما بعد الطبيعة**(Grand Commentaire de la Métaphysique) Texte Arabe inédit. 3vol. et (vol.4) Ntire , Beyrout 1938 - 1952 **المختصر في النفس وتلخيص «الحس والمحسوس»** في مخطوطه العربي المنسوخ بحروف عبرية وهو المخطوط رقم 1009. الخزانة العبرية. المكتبة الوطنية. باريس) . وكذلك مقاله ابن رشد حول (نشرة1501 De Beatitudine anima) **اتصال العقل بالانسان** التي نشرها وترجمها ل . هانّس (هالي 1892) و«تلخيص كتاب المقولات» ، (نشرة بويج. بيروت1932).

52) **الفيلسوف المفترى عليه** . المرجع السابق الذكر. ص. 32وص. 62.

53) **دراسات**. المرجع السابق الذكر. ص. 21,

54) **في النفس** . المرجع السابق الذكر. ص. 110 ت ، 131 ، 231. 250؛ **نظريّات المعرفة** . المرجع السابق الذكر ، ص. 33 ، 36

55) فهو يعارضهما بصريح العبارة خاصّة في كتاب «**الفيلسوف المفترى» عليه** ، المرجع السابق الذكر. ص. 35 ـ37 60.56 . **وفي النفس**56) م.م ص. 173

56) **الفيلسوف المفترى عليه**. م.م. ص.45 ت؛ «في النفس» . م.م. ص.250.

57) «**في النفس**» ،م.م.ص.112 . 129ت،,287

58) **الفيلسوف المفترى عليه**، م.م. ص.45؛ **في النفس** ، م. م. ص. ,250

59) **الدراسات**، م.م ص. **الفيلسوف المفترى عليه**؛ م.م.ص ,131

60) محمود قاسم . **الفيلسوف المفترى عليه** . م.م. ص. 79. (إنّ قاسم لايدلي بالمصادرالتي يستند إليها فيبدو واضحا أنه يعتبر «العدم» بمثابة «العدم المطلق» أو عدم الوجود المطلق)؛ قارن نفس المصدر. ص. 71. 132ت ؛ أمّا بالنسبة للاستدلال على وجود الله انطلاقا من الحركة فيمكن العودة إلى Herbert A. Davidson, Proofs For Eternity, Creation and the existence of God in the inedieval islamic and jewish Philosophy ,New York, Oxford , 1987, p. 237 - 240.

61) «**الفصل**» نشرة ج حوراني. م. م ص. 13؛ «**الكشف**». نشرة ملّر. م. م. ص. 90؛ **الكشف**. نشرة قاسم. م. م ص. 205 ؛ **تهافت التهافت** م. م. ص. 396 ـ 1 ـ 13. (فابن رشد يورد هنا الآية ,30 21)

62) «**الكشف**». نشرة ملّر. ص. 90. «**الكشف**» ، نشرة قاسم. ص. 205 ؛ تهافت **التهاف** 9؛ ويشير ابن رشد في «**الكشف**» حيث يورد نفس الآيات التي ذكرها في « **فصل المقال**» إلى أنّ القرآن لايستعمل كلمة «الحدوث» لوصف عملية خلق العالم. ويؤوّل ذلك بأنّه بمثابة العلامة التي يمكن للرّاسخين في العلم قراءتها

على أنّ حدوث العالم لا يتطابق ومعنى الحدوث الحسّي . كما يذهب إلى حدّ القول بأنّ استعمال مفهومي «الحدوث» و«القدم» في تأويل النص الدّيني إنّما يعتبر «بدعة ».. أنظر الكشف . نشرة مللر . ص. 90 . والكشف. نشرة قاسم. ص. 205 ت).

63) **تهافت التهافت**، نشرة بويج. ص. 396 - س 7 - 9. أمّا النّص القرآني فإنّه يمنع الخوض في مسائل سكت هو عنها؛ ولذلك يضيف ابن رشد من أنّ «الذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال النّاس يتفكرون حتّى يقولوا هذا خلق اللّه فمن خلق اللّه فقال النبي عليه السلام . إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الايمان».(**تهافت التهافت** . ص.396- 397)

أمّا بالنسبة للحديث فانظر. **تهافت التهافت** ترجمة فان دان بارق. م.م. (الجزء الثاني) ص. 138 (الهامش لص. 2239).

64) **تهافت التهافت**، نشرة بويج. م. م. ص. 396 . 9 - 13؛ يستهدف نقد ابن رشد في هذا المقام نظريّة الخلق الاشعريّة.

65) **الفيلسوف المفترى عليه**، م. م. ص. 79 ت.و 133 .

66) م.م. . (أنظر الهامش رقم 19) .ص. 271- 331 ؛ 131 .

67) الفيلسوف المفترى عليه . م. م. ص. 38ت ؛ «في النفس» م.م. 132 ؛ دراسات.

م.م. ص. 127 ؛ **نظريات المعرفة**؛ م.م. ص. 26 . 64 ت.

68) **نظريات المعرفة**، م.م. . ص. 12 ت . 31 ت. 121 ت . 153 . 211ت . 232ت «في النفس». م.م. . ص. 134 ؛الفيلسوف المفترى عليه . م.م. ض. 40

69) **نظريات المعرفة** . م.م. ص. 4 ؛ **الفيلسوف المفترى عليه** . م.م. . ص. 149؛ قارن . آسين ي بلاثيوس . الرّشدية. م.م. ص. 316.

70) كان عضوا في المجلس السياسي للحزب من سنة 1975 إلى سنة 1982.

وقبلها كان عضوا نشيطا داخل الحزب اليساري «الاتحاد الوطني للقوى الشعبية»، حيث القى عليه القبض وسجن سنة 1963 مع عدد من اعضاء الحزب بتهمة التآمر على أمن الدولة. وأطلق سراحه فيما بعد. بعد عفو عام اقرّه الملك. (وأستند في ذكر المعطيات المتعلقة بسيرة الجابري إلى الحوار الذي أجرته مجلّة «**الكرمل**» مع محمّد عابد الجابري تحت عنوان : « محمّد عابد الجابري . مسار كاتب » في : الكرمل عدد 11 (1984) . ص. 152- 169 .وإلى مراسلة شخصية قمت بها مع الكاتب) .

71) **نحن والتراث ، قراءات معاصرةفي تراثنا الفلسفي** . بيروت 1980 (حصل الاستشهاد حسب الطبعة الخامسة. الدار البيضاء 1986) هذا الكتاب يتضمّن عددا من المقالات حول الفارابي . ابن سينا. ابن باجة (بداية من الطبعة الثانية لسنة 1981). ابن رشد (أنظر الملاحظة الموالية) وابن خلدون.

72) **تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي** ج1) بيروت 1984 (وقع الاستشهاد حسب الطّبعة الثانية . بيروت 1985) . **بنية العقل العربي، دارسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (نقد العقل العربي الجزء 2) بيروت 1986 ؛ (وقع الاستشهاد حسب الطّبعة الثانية. بيروت 1987). **العقل السيّاسي العربي ، محدّداته**

وتجليّاته (**نقد العقل العربي** ج3) بيروت 1990.
- هذا «النقد للعقل العربي» الذي استوحى الجابري عنوانه من مؤلفات كانط ليس له بها إلاّ علاقة ضئيلة. فهو نقد منصبّ على النصوص ويستهدف التحليل التاريخي ولذلك وضع في حقل معرفي مغاير للحقل الكانطي. ولا يلفت الجابري نظره إلى بعض الاشكاليات التي توجب الحوار مع كانط إلاّ في الجزء الثاني من «نقده للعقل العربي». وإن كان يجري ذلك بطريقة مختلفة بعض الشيء. أي على مستوى الحقل الاجرائي للعقل وحدوده. وفي هذا المجال يبدو حقّا من الأهميّة القيام بمقارنة قصد إبراز تقارب وجهات النّظر بين مشروع الأنوار الأوروبي وهذا المشروع العربي.

73) «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد» في: **نحن والتراث** (أنظر الملاحظة السابقة). ص. 211 - 260. فقد نشر هذا المقال أوّلا كمحاضرة شارك بها الجابري في ندوة ابن رشد التي جرت بالرّباط سنة 1978 (أنظر: **أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي** (بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد). (21 - 23 أفريل 1978) صدر عن جامعة محمّد الخامس. كليّة الآداب والعلوم الانسانية. الرّباط. بيروت 1981. ص. 85 - 139). وكذلك في ترجمة إلى الفرنسية مع بعض التحوير. قام بها المؤلف نفسه وصدرت في المجلّة الاسبوعية المغربية «**التحرر**» (في ثلاثة مقالات متوالية عدد 171. 172 و 173في جوان 1978).

74) «**تكوين العقل العربي**». م.م. ص. 316 و مايتبعها.

75) «**بنية العقل العربي**». م.م. ص. 529 - 538 وما يتبعها.

76) «**نحن والتراث**» م.م. ص. 221 ت. يتّخذ الجابري هذا الموقف انطلاقا من النقد الذي يوجّهه ابن رشد إلى نظرية الفيض في كتاب **تهافت التهافت** (حسب نشره بويج. م.م. ص. 246 .10. 179. 9 - 12 .180. 8 ـ4 .180. 12 - 12 .181 .6)؛ [قارن **تكوين العقل العربي** م.م.. ص. 319 (حسب نشرة بويج. م.م.. ص. 10.246)]. من ناحية كما يعتمد من ناحية أخرى نقد ابن رشد لمقولة الوجود لدى ابن سينا. اي «مقولة الممكن الوجود من ذاته والواجب من غيره كما ورد ذلك في «**تهافت التهافت**» (نشرة بويج. م.م. ص. 1.198. ,642 5 ـ10. قارن **نحن والتراث**. ص. 84 ت. 218 ت.

77) **تكوين العقل العربي**. م.م. ص. 333.

78) «**نحن والتراث**. ص. 213 - 218. يستند الجابري هنا إلى «**الكشف عن مناهج الأدلّة**» (حسب نشرة مللر. ص. 8.35 - 10؛ ونشرة قاسم. ص. 141 .12 - 15) و الملاحظ أيضا أنه لا يورد شروح ارسطو إلاّ مرة واحدة فهو يورد من «**الشرح الكبير لما بعد الطبيعة** القول. بأنّ ابن سينا يمزج نظرية للألوهية (الألوهيّة الطبيعيّة) بالنظرة الأشعرية (نشرة بويج. م.م. [أنظر الهامش السّابق الذكر. رقم 51]. ج 1 ص. 313)ويذكر من «**الشرح الكبير لكتاب الطبيعة**» (حسب نالينو) ما ذهب إليه ابن رشد. بأنّ المنهج الذي توخّاه ابن سينا للاستدلال على المبدإ الأوّل هو في حقيقة الأمر نفس المنهج الذي يستعمله المتكلّمون. (أنظر. كارلو ألفونسو نالينو. **فلسفة ابن سينا المشرقية أو الاشراقية** ؟ ترجمة عبد الرّحمان بدوي. في: ع. بدوي.

التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . دراسات لكبار المستشرقين .القاهرة . 1946 ، ص. 285 . الملاحظة عدد 1).

79) **نحن والتراث**. م.م. ص. 49 ـ 53. 20 ت.

80) **نحن والتراث**. م.م. ص. 39 ت.

81) **تكوين العقل العربي** . م.م. ص. 349 . يذهب الجابري إلى القول بأنّه إلى جانب شروح ارسطو كان أيضا للرّسائل الفلسفية والكلامية أثر كبير في أوروبا. إلاّ أنه لا يطرح السؤال.كيف وصلت هذه الرّسائل إلى أوروبا ؟ . (قارن. **نحن والتراث**. م.م. . ص. 236).

82) **نحن والتراث** . م.م. ص. 31. 48 . حول نظرية السببيّة . أنظر **نحن والتراث**، م.م. ص. 223 ـ 226 و**بنية العقل العربي** . م.م. ص. 534 ـ 537. 561 ـ 5656 و570 ـ 572 ت)

83) **نحن والتراث م.م ص.** 273،

84) **نحن والتراث م.م. ص** 273

85) **نحن والتراث م .م ص** 273 **ت،**

86) **تهافت التهافت** . م.م. (نشرة بويج. ص. 527.3 ـ 13 . 584 . 1 ـ 8.

87) **نحن والتراث** . م.م. ص.246 (حسب فصل المقال نشرة حوراني م.م. ص. 7. 6 ـ 9. 26ت).

88) **نحن والتراث** . م.م. ص. 16ت .

89) **نحن والتراث** .م.م ص. 20 ت.

90) **بنية العقل العربي**، م.م. ص. 555 ـ ,573.